© 1978 e 2001 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-13940-1

Giorgio Agamben

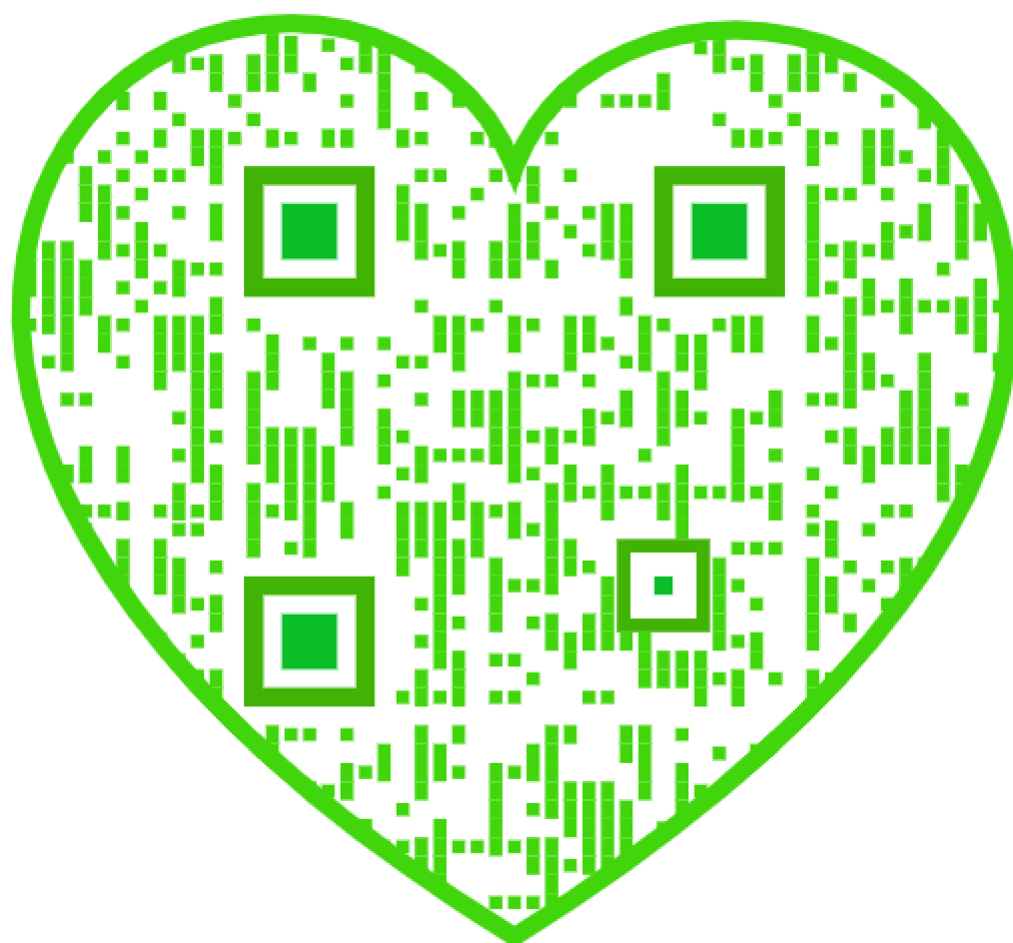
Infanzia e storia

Distruzione dell'esperienza e origine della storia

Nuova edizione accresciuta



Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia



Coll. Gt. P. 777/78

Indice

p. VII *Experimentum linguae*

Infanzia e storia

3 Infanzia e storia. Saggio sulla distruzione dell'esperienza
67 Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco
93 Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo
113 Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e in Benjamin
133 Fiaba e storia. Considerazioni sul presepe
141 Programma per una rivista

*Experimentum linguae**

Ogni opera scritta può essere considerata come il prologo (o, piuttosto, come la cera persa) di un'opera mai scritta, che resta necessariamente tale perché, rispetto ad essa, le opere successive (a loro volta preludi o calchi di altre opere assenti) non rappresentano che schegge o maschere mortuarie. L'opera assente, pur non essendo esattamente situabile in una cronologia, costituisce cosí le opere scritte come *prolegomena* o *paralipomena* di un testo inesistente o, in generale, come *parerga* che trovano il loro vero senso solo accanto a un *ergon* illeggibile. Esse sono, secondo la bella immagine di Montaigne, la cornice di grottesche intorno a un ritratto ineseguito o, secondo l'intenzione di una lettera pseudoplatonica, la contraffazione di uno scritto impossibile.

Il miglior modo per presentare questo libro, a tanti anni di distanza, sarebbe pertanto quello di provarmi a schizzare i tratti sommari del'opera non scritta di cui esso costituisce il proemio, e poi, eventualmente, di rimandare ai libri successivi che di quella sono gli *aprèsludes*. In effetti, negli anni fra la stesura di *Infanzia e storia* (1977) e *Il linguaggio e la morte* (1982), molti foglietti attestano il progetto di un'opera rimasta ostinatamente non scritta. Il titolo di quest'opera è *La voce umana* o, secondo altri appunti, *Etica, ovvero della voce*. Uno dei fogli contiene questo *incipit*:

«Esiste una voce umana, una voce che sia voce dell'uomo come il frinito è la voce della cicala o il raglio è la

* Questa prefazione è stata scritta per l'edizione francese del libro (Payot, 1989).

voce dell'asino? E, se esiste, è questa voce il linguaggio? Qual è il rapporto fra voce e linguaggio, fra *phōnḗ* e *logos*? E se qualcosa come una voce umana non c'è, in che senso l'uomo può ancora essere definito come il vivente che ha il linguaggio? Le domande, che abbiamo formulato, delimitano un'interrogazione filosofica. Secondo un'antica tradizione, il problema della voce e della sua articolazione era, infatti, per eccellenza un problema filosofico. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant* si legge in Servio e, per gli Stoici, che hanno dato l'impulso decisivo alla riflessione occidentale sul linguaggio, la voce era l'*archḗ* della dialettica. Tuttavia la filosofia non ha quasi mai posto tematicamente il problema della voce...»

È significativo che proprio una riflessione sull'infanzia abbia condotto l'autore a una ricerca sulla voce umana (o sulla sua assenza). L'in-fanzia, che è in questione nel libro, non è semplicemente un fatto, di cui sarebbe possibile isolare il luogo cronologico, né qualcosa come un'età o uno stato psico-somatico che una psicologia o una paleoantropologia potrebbero mai costruire come un fatto umano indipendente dal linguaggio.

Se il rango proprio di ogni pensiero si misura secondo il modo in cui esso articola il problema dei limiti del linguaggio, il concetto di infanzia è, allora, un tentativo di pensare questi limiti in una direzione che non è quella, triviale, dell'ineffabile. L'ineffabile, l'irrelato sono infatti categorie che appartengono unicamente al linguaggio umano: lungi dal segnare un limite del linguaggio, essi ne esprimono l'invincibile potere presupponente, per cui l'indicibile è precisamente ciò che il linguaggio deve presupporre per poter significare. Al contrario, il concetto di infanzia è accessibile solo a un pensiero che abbia compiuto quella «purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio» di cui Benjamin parla nella lettera a Buber. La singolarità, che il linguaggio deve significare, non è un ineffabile, ma è il massimamente dicibile, la *cosa* del linguaggio.

Per questo, nel libro, l'infanzia trova il suo luogo logico in una esposizione del rapporto fra esperienza e lin-

guaggio. L'esperienza, che è qui in questione, è, raccogliendo l'indicazione del programma benjaminiano della filosofia che viene, qualcosa che potrebbe soltanto essere definito nei termini – per Kant decisamente improponibili – di una «esperienza trascendentale».

Uno dei compiti piú urgenti del pensiero contemporaneo è certamente la ridefinizione del concetto di trascendentale in funzione dei suoi rapporti col linguaggio. Se è vero, infatti, che Kant ha potuto articolare il suo concetto di trascendentale solo nella misura in cui ha omesso di porre il problema del linguaggio, «trascendentale» deve qui invece indicare una esperienza che si sostiene soltanto nel linguaggio, un *experimentum linguae* nel senso proprio del termine, in cui ciò di cui si fa esperienza è la lingua stessa. Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant presenta come un *Experiment der reinen Vernunft* il tentativo di considerare gli oggetti «nella misura in cui sono soltanto pensati». Si tratta, egli scrive, di un'esperienza che non si fa con gli oggetti, come nelle scienze della natura, ma con concetti e principî che noi ammettiamo *a priori* (tali oggetti, egli aggiunge, «devono pur lasciarsi pensare!»).

In uno dei frammenti pubblicati da Erdmann, questo esperimento è descritto come un «isolamento» della ragion pura:

«La mia intenzione è di indagare quanto la ragione possa conoscere a priori e fino a che punto si estenda la sua indipendenza dalla sensibilità... Questa questione è importante e grande, poiché mostra all'uomo quale sia il suo destino rispetto alla ragione. Per raggiungere questo scopo, io ritengo necessario isolare la ragione (*die Vernunft zu isolieren*) e anche la sensibilità, e considerare solo ciò che può essere conosciuto a priori e la sua appartenenza all'ambito della ragione. Questa considerazione in stato di isolamento (*diese abgesonderte Betrachtung*), questa pura filosofia (*reine philosophie*) è di grande utilità».

È sufficiente seguire attentamente il movimento del pensiero kantiano, per accorgersi che l'esperimento della ragion pura non può esser altro che un *experimentum lin-*

guae, che si fonda solo sulla possibilità di nominare tali oggetti trascendentali attraverso quelli che Kant chiama «concetti vuoti senza oggetto» (*noumeno*, ad esempio), cioè, direbbe la linguistica contemporanea, termini che non hanno alcun riferimento (e che tuttavia conservano, scrive Kant, una *Bedeutung* trascendentale).

Un *experimentum linguae* di questo tipo è l'infanzia, in cui i limiti del linguaggio non sono cercati al di fuori del linguaggio, in direzione del suo riferimento, ma in un'esperienza del linguaggio come tale, nella sua pura autoreferenzialità.

Ma che cosa può essere una tale esperienza? Com'è possibile fare esperienza non di un oggetto, ma del linguaggio stesso? E, quanto al linguaggio, non di questa o quella proposizione significante, ma del puro fatto che si parli, che vi sia linguaggio?

Se per ogni autore esiste un interrogativo che definisce il *motivum* del suo pensiero, l'ambito che queste domande circoscrivono coincide senza residui con quello verso il quale si orienta tutto il mio lavoro. Nei libri scritti e in quelli non scritti, io non ho voluto pensare ostinatamente che una cosa sola: che significa «vi è linguaggio», che significa «io parlo»? Poiché è chiaro che né l'esser-parlante né l'esser-detto, che gli corrisponde *a parte objecti*, sono dei predicati reali che possono essere identificati in questa o quella proprietà (come l'esser-rosso, francese, vecchio, comunista). Essi sono, piuttosto, dei *trascendentia* nel senso che questo termine ha nella logica medievale, cioé dei predicati che trascendono ogni categoria pur insistendo in ciascuna di esse; piú precisamente, essi devono essere pensati come degli arcitrascendentali, o dei trascendentali alla seconda potenza, che, nell'elenco dell'adagio scolastico ripreso da Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*) trascendono gli stessi trascendentali e sono implicati in ciascuno di essi.

Colui che compie l'*experimentum linguae* deve perciò rischiarsi in una dimensione perfettamente vuota (il *leerer Raum* del concetto-limite kantiano) in cui non trova

di fronte a sé che la pura esteriorità della lingua, quell'«étalement du langage dans son être brut» di cui parla Foucault in uno dei suoi scritti filosoficamente piú densi. È probabile che ogni pensatore abbia dovuto impegnarsi almeno una volta in questa esperienza; è possibile, anzi, che ciò che chiamiamo pensiero sia puramente e semplicemente questo *experimentum*.

Nelle conferenze sull'*Essenza del linguaggio*, Heidegger parla in questo senso di «fare un'esperienza col linguaggio» (*mit der Sprache eine Erfahrung machen*). Facciamo propriamente questa esperienza, egli scrive, solo là dove i nomi ci mancano, dove la parola si spezza sulle nostre labbra. Questo spezzarsi della parola è «il passo indietro sulla via del pensiero». La scommessa dell'infanzia è, invece, che del linguaggio sia possibile un'esperienza che non sia semplicemente una sigetica o un difetto dei nomi, ma della quale sia possibile, almeno fino a un certo punto, indicare la logica ed esibire il luogo e la formula.

In *Infanzia e storia*, il luogo di una tale esperienza trascendentale è in quella differenza fra lingua e parola (o piuttosto, nei termini di Benveniste, fra semiotico e semantico) che resta l'inaggirabile col quale ogni riflessione sul linguaggio deve confrontarsi. Mostrando che fra queste due dimensioni non vi è passaggio, Benveniste ha condotto la scienza del linguaggio (e, con essa, tutta la schiera delle scienze umane di cui la linguistica era la scienza-pilota) di fronte alla sua aporia suprema, oltre la quale essa non può procedere senza trasformarsi in filosofia. Poiché è chiaro che, per un essere la cui esperienza di linguaggio non si presentasse sempre già scissa in lingua e discorso, che fosse, cioé, sempre già parlante, sempre già in una lingua indivisa, non vi sarebbero né conoscenza, né infanzia, né storia: egli sarebbe già sempre immediatamente unito alla sua natura linguistica e non troverebbe da nessuna parte una discontinuità e una differenza in cui qualcosa come un sapere e una storia potrebbero prodursi. La doppia articolazione in lingua e discorso sembra quindi costituire la struttura specifica del

linguaggio umano e solo a partire da essa acquista il suo senso proprio quella opposizione di *dýnamis* e *enérgeia*, di potenza e di atto che il pensiero di Aristotele ha lasciato in eredità alla filosofia e alla scienza occidentale. La potenza – o il sapere – è la facoltà specificamente umana di mantenersi in relazione con una privazione, e il linguaggio, in quanto è scisso in lingua e discorso, contiene strutturalmente questa relazione, non è nient'altro che questa relazione. L'uomo non *sa* semplicemente né semplicemente *parla*, non è *homo sapiens* o *homo loquens*, ma *homo sapiens loquendi*, uomo che sa e può parlare (e quindi anche non parlare), e quest'intreccio costituisce il modo in cui l'Occidente ha compreso se stesso e che ha posto a fondamento del suo sapere e delle sue tecniche. La violenza senza precedenti del potere umano ha la sua radice ultima in questa struttura del linguaggio. In questo senso, ciò di cui nell'*experimentum linguae* si fa esperienza, non è semplicemente una impossibilità di dire: si tratta, piuttosto, di una impossibilità di parlare *a partire da una lingua*, cioè di una esperienza – attraverso la dimora infantile nella differenza fra lingua e discorso – della stessa facoltà o potenza di parlare. Porre il problema del trascendentale vuol dire in ultima analisi chiedere che cosa significa «avere una facoltà», qual è la grammatica del verbo «potere». E la sola risposta possibile è un'esperienza del linguaggio.

Nell'opera non scritta sulla voce, il luogo di questa esperienza trascendentale era invece cercato piuttosto nella differenza fra voce e linguaggio, fra *phōnḗ* e *lógos*, in quanto questa differenza apre lo spazio proprio dell'etica. Molti foglietti trascrivono in questa prospettiva il passo della *Politica* (1523 a 10-18) in cui Aristotele, quasi inavvertitamente, pone questo problema decisivo e si provano a interpretarlo: «Solo l'uomo dei viventi ha il linguaggio. La voce, infatti, è segno del dolore e del piacere e, per questo, essa appartiene anche agli altri viventi (la loro natura è, infatti, giunta fino ad avere sensazione del dolore e del piacere e a significarseli vicendevolmente); il

linguaggio, invece, è per manifestare il conveniente e lo sconveniente, come anche il giusto e l'ingiusto; questo è proprio degli uomini rispetto agli altri viventi, solamente l'aver sensazione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre cose dello stesso genere, e la comunità (*koinonía*) di queste cose fa l'abitazione (*oikía*) e la città (*pólis*)».

Non è stato forse abbastanza notato che quando, nel *De interpretatione*, Aristotele definisce la significazione linguistica attraverso un rimando dalla voce ai patemi nell'anima e alle cose, egli non parla semplicemente di *phoné*, ma usa l'espressione *ta en tē phōnḗ*, ciò che è *nella* voce. Che cos'è nella voce umana, che articola il passaggio dalla voce animale al logos, dalla natura alla *polis*? È nota la risposta di Aristotele: ciò che articola la voce sono i *grammata*, le lettere. All'inizio della loro trattazione, i grammatici antichi opponevano cosí la voce confusa (*phōnḗ synkechyménē*) degli animali alla voce umana, che è invece, *énarthros*, articolata. Ma se chiediamo in che cosa consista questo carattere «articolato» della voce umana, vediamo che *phōnḗ énarthros* significa per essi semplicemente *phōnḗ engrámmatos, vox quae scribi potest*, voce scrivibile, anzi sempre già scritta. Già gli antichi commentatori di Aristotele si erano chiesti perché il filosofo facesse intervenire il gramma come quarto «ermeneuta» accanto agli altri tre (voce, patemi, cose) che spiegano il circolo della significazione linguistica. Essi identificarono cosí lo statuto particolare del gramma nel fatto che esso non è, come gli altri tre, semplicemente *segno*, ma, insieme, *elemento* (*stoicheîon*) della voce, *quanto* di voce articolata. Come segno e, insieme, elemento costitutivo della voce, il gramma viene cosí ad assumere lo statuto paradossale di un indice di se stesso (*index sui*). In questo modo, la lettera è ciò che occupa già sempre lo iato fra *phōnḗ* e *lógos*, la struttura originale della significazione.

L'ipotesi del libro non scritto era tutt'altra. Lo iato fra voce e linguaggio (come quello fra lingua e discorso, potenza e atto) può aprire lo spazio dell'etica e della polis

precisamente perché non vi è un *árthros*, una articolazione fra *phōnḗ* e *lógos*. La voce non si è mai scritta nel linguaggio e il gramma (il pensiero di Derrida è venuto per tempo a mostrarlo) non è che la forma stessa della presupposizione di sé e della potenza. Lo spazio fra voce e logos è uno spazio vuoto, un limite in senso kantiano. Solo perché l'uomo si trova gettato nel linguaggio senza esservi portato da una voce, solo perché, nell'*experimentum linguae*, egli si rischia, senza una «grammatica», in questo vuoto e in questa afonia, qualcosa come un *ethos* e una comunità diventano per lui possibili.

Per questo la comunità che nasce nell'*experimentum linguae* non può avere la forma di un presupposto, nemmeno nella forma, puramente «grammaticale», di una presupposizione di sé. L'esser-parlante e l'esser-detto con cui ci misuriamo nell'*experimentum* non sono né una voce né un gramma; come arcitrascendentali, essi non sono anzi neppure pensabili come un qualcosa, come un *quid* di cui noi potremmo, secondo la bella immagine di Plotino, prender mai delle *moirai*, delle parti. La prima conseguenza dell'*experimentum linguae* è, dunque, una revisione radicale dell'idea stessa di un Comune. Il solo contenuto dell'*experimentum* è *che vi è linguaggio* e questo noi non possiamo rappresentarcelo, secondo il modello che ha dominato la nostra cultura, come una lingua, uno stato o un patrimonio di nomi e di regole che ciascun popolo si trasmette di generazione in generazione; esso è piuttosto l'illatenza impresupponibile che gli uomini già sempre abitano e in cui, parlando, respirano e si muovono. Malgrado i quaranta millenni dell'*homo sapiens*, l'uomo non si è ancora veramente provato ad assumere questa illatenza, a fare l'esperienza del suo essere parlante.

Nell'unica conferenza che abbia mai tenuto in pubblico, davanti ai membri di un *club* che chiamavano se stessi «gli eretici», Wittgenstein ripropone a suo modo l'*experimentum linguae*:

«E ora descriverò l'esperienza di meravigliarsi per l'esistenza del mondo, dicendo: è l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo. Sono ora tentato di dire che

l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso».

Proviamoci a proseguire l'esperimento wittgensteiniano e chiediamoci:

«Se l'espressione piú adeguata per la meraviglia dell'esistenza del mondo è l'esistenza del linguaggio, qual è allora l'espressione giusta per l'esistenza del linguaggio?»

La sola risposta possibile a questa domanda è: la vita umana, in quanto *ethos*, in quanto vita etica. Cercare una *polis* e una *oikía* che siano all'altezza di questa comunità vuota e impresupponibile, è il compito infantile dell'umanità che viene.

GIORGIO AGAMBEN

INFANZIA E STORIA

Infanzia e storia

Saggio sulla distruzione dell'esperienza

a Claudio Rugafiori

O matematici, fate lume a tale errore!
Lo spirito non ha voce, perché dov'è
voce è corpo

LEONARDO

1.

Ogni discorso sull'esperienza deve oggi partire dalla costatazione che essa non è piú qualcosa che ci sia ancora dato di fare. Poiché, cosí come è stato privato della sua biografia, l'uomo contemporaneo è stato espropriato della sua esperienza: anzi, l'incapacità di fare e trasmettere esperienze è, forse, uno dei pochi dati certi di cui egli disponga su se stesso. Benjamin, che, già nel 1933, aveva diagnosticato con precisione questa «povertà d'esperienza» dell'epoca moderna, ne indicava le cause nella catastrofe della guerra mondiale, dai cui campi di battaglia «la gente tornava ammutolita... non piú ricca, ma piú povera di esperienze partecipabili... Poiché mai le esperienze hanno ricevuto una smentita cosí radicale come le esperienze strategiche attraverso la guerra di posizione, le esperienze economiche attraverso l'inflazione, le esperienze corporee attraverso la fame, le esperienze morali attraverso il dispotismo. Una generazione, che era andata a scuola col tram a cavalli, stava in piedi sotto il cielo in un paesaggio in cui nulla era rimasto immutato tranne le nuvole e, al centro, in un campo di forza di correnti distruttive e esplosioni, il fragile, minuscolo corpo umano».

Noi sappiamo però oggi che, per la distruzione dell'esperienza, una catastrofe non è in alcun modo necessaria e che la pacifica esistenza quotidiana in una grande città è, a questo fine, perfettamente sufficiente. Poiché la giornata dell'uomo contemporaneo non contiene quasi piú nulla che sia ancora traducibile in esperienza: non la lettura del giornale, cosí ricca di notizie che lo riguardano da un'incolmabile lontananza, né i minuti trascorsi al volante dell'automobile in un ingorgo, non il viaggio agli inferi nelle vetture della metropolitana né la manifestazione

che blocca improvvisamente la strada, non la nebbia dei lacrimogeni che si disfa lenta fra i palazzi del centro e nemmeno i rapidi botti di pistola esplosi non si sa dove, non la coda davanti agli sportelli di un ufficio o la visita al paese di Cuccagna del supermercato, né i momenti eterni di muta promiscuità con degli sconosciuti in ascensore o nell'autobus. L'uomo moderno torna a casa alla sera sfinito da una farragine di eventi – divertenti o noiosi, insoliti o comuni, atroci o piacevoli – nessuno dei quali è però diventato esperienza.

È questa incapacità di tradursi in esperienza che rende oggi insopportabile – come mai in passato – l'esistenza quotidiana, e non una pretesa cattiva qualità o insignificanza della vita contemporanea rispetto a quella del passato (anzi, forse mai come oggi l'esistenza quotidiana è stata tanto ricca di eventi significativi). Se bisogna aspettare il secolo XIX per incontrare le prime manifestazioni letterarie di questa oppressione del quotidiano e se alcune celebri pagine di *Sein und Zeit* sulla «banalità» del quotidiano – in cui la società europea fra le due guerre fu fin troppo incline a riconoscersi – non avrebbero avuto semplicemente senso anche solo un secolo prima, ciò è precisamente perché il quotidiano – e non lo straordinario – costituiva la materia prima dell'esperienza che ogni generazione trasmetteva alla successiva (di qui l'inattendibilità dei racconti di viaggio e dei bestiari medioevali, che non hanno nulla di «fantastico», ma mostrano semplicemente come lo straordinario non potesse essere in nessun caso tradotto in esperienza). Ogni evento, per quanto comune e insignificante, diventava cosí la particella d'impurità intorno alla quale l'esperienza addensava, come una perla, la propria autorità. Perché l'esperienza ha il suo necessario correlato non nella conoscenza, ma nell'autorità, cioè nella parola e nel racconto, e oggi nessuno sembra piú disporre di autorità sufficiente a garantire un'esperienza e, se ne dispone, non è nemmeno sfiorato dall'idea di allegare in un'esperienza il fondamento della propria autorità. Al contrario, ciò che caratterizza il tempo presente è che ogni autorità ha il suo fondamento nell'inesperibile e nessuno si sentirebbe di accettare come valida un'autorità il

cui unico titolo di legittimazione fosse un'esperienza. (Il rifiuto delle ragioni dell'esperienza da parte dei movimenti giovanili ne è una prova eloquente).

Di qui la scomparsa della massima e del proverbio, che erano le forme in cui l'esperienza si poneva come autorità. Lo slogan, che li ha sostituiti, è il proverbio di un'umanità che ha perduto l'esperienza. Il che non significa che oggi non vi siano piú esperienze. Ma esse si compiono fuori dell'uomo. E, curiosamente, l'uomo le sta a guardare con sollievo. Una visita a un museo o a un luogo di pellegrinaggio turistico è, da questo punto di vista, particolarmente istruttiva. Messa di fronte alle piú grandi meraviglie della terra (poniamo, il *patio de los leones* nell'Alhambra), la schiacciante maggioranza dell'umanità si rifiuta oggi di farne l'esperienza: preferisce che, a farne l'esperienza, sia la macchina fotografica. Non si tratta qui, naturalmente, di deplorare questa realtà, ma di prenderne atto. Poiché, forse, in fondo a questo rifiuto in apparenza demente, sta nascosto un granello di saggezza, in cui possiamo indovinare il germe invernalizzato di un'esperienza futura. Il compito che questo scritto si propone è – raccogliendo l'eredità del programma benjaminiano «della filosofia che viene» – quello di preparare il luogo logico in cui questo germe possa giungere a maturazione.

Glossa.

Un racconto di Tieck, che ha per titolo Il superfluo nella vita, *ci presenta una coppia di amanti spiantati che rinunciano man mano a ogni bene e a ogni attività esterna e finiscono col vivere rinchiusi nella loro stanza. Da ultimo, non riuscendo piú a trovar legna da ardere, essi bruciano per scaldarsi anche la scala di legno che collegava la loro stanza al resto della casa e restano isolati dal mondo esterno, senz'altro possesso e senz'altra occupazione che il loro amore. Questa scala – ci fa capire Tieck – è l'esperienza,*

che essi sacrificano alle fiamme della «pura conoscenza». Quando il padrone di casa (che rappresenta qui le ragioni dell'esperienza) cerca, tornando, la vecchia scala che conduceva al piano affittato ai due giovani inquilini, Enrico (questo è il nome del protagonista) lo deride con queste parole: «Egli si vuole sostenere colla vecchia esperienza di chi sta a terra e vuol muoversi lentamente, salendo un gradino dopo l'altro, all'altezza della comprensione piú alta, ma intanto non potrà seguire mai la nostra immediata intuizione, di noi che abbiamo ormai abolito tutti questi triviali momenti dell'esperienza e della successione, per sacrificarli, secondo l'antica legge dei Parsi, alla pura conoscenza, colla fiamma purificatrice e vivificante».

La soppressione della scala, cioè dell'esperienza, è giustificata da Tieck come una «filosofia della povertà imposta loro dal destino». È una tale «filosofia della povertà» che può spiegare oggi il rifiuto dell'esperienza da parte dei giovani (ma non solo dei giovani: indiani metropolitani e turisti, hippies e padri di famiglia sono accomunati – ben al di là di quanto essi sarebbero mai disposti a riconoscere – da un'identica espropriazione dell'esperienza). Poiché essi sono come quei personaggi dei fumetti della nostra infanzia che possono camminare nel vuoto fin tanto che non se ne accorgano: se se ne accorgono, se ne fanno l'esperienza, essi precipitano irrimediabilmente.

Per questo, se la loro condizione è, oggettivamente, terribile, mai si vide però uno spettacolo piú ripugnante di una generazione di adulti che, dopo aver distrutto fin l'ultima possibilità di un'esperienza autentica, rinfaccia la sua miseria a una gioventú che non è piú capace di esperienza. In un momento in cui si vorrebbe imporre a un'umanità, che, di fatto, è stata espropriata dell'esperienza, un'esperienza manipolata e guidata come in un labirinto per topi, quando la sola esperienza possibile è, cioè, orrore o menzogna, allora il rifiuto dell'esperienza può – provvisoriamente – costituire una difesa legittima.

Anche l'odierna tossicomania di massa dev'essere vista nella prospettiva di questa distruzione dell'esperienza. Poiché ciò che differenzia i nuovi drogati dagli intellettuali

che scoprirono la droga nel XIX secolo, è che questi ultimi (almeno i meno lucidi fra di essi) potevano ancora illudersi di star compiendo una nuova esperienza, mentre per i primi si tratta ormai soltanto di sbarazzarsi di ogni esperienza.

II.

In un certo senso, l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna. «L'esperienza, se viene incontro spontaneamente, si chiama caso, se appositamente cercata prende il nome di esperimento. Ma l'esperienza comune non è che una scopa slegata, un procedere a tastoni come chi di notte si vada aggirando qua e là nella speranza di imbroccare la via giusta, mentre sarebbe assai piú utile e prudente aspettare il giorno e accendere un lume e, quindi, infilare la strada. L'ordine vero dell'esperienza comincia con l'accendere il lume; con esso poi rischiara la via, principiando dall'esperienza ordinata e matura e non già da quella saltuaria e a rovescio; prima deduce gli assiomi e poi procede a nuovi esperimenti». In questa frase di Francesco Bacone, l'esperienza in senso tradizionale – cioè quella che si traduce in massime e proverbi – è già condannata senza appello. La distinzione di verità di fatto e verità di ragione (che Leibniz formula affermando che «quando si aspetta che domani sorgerà il sole, si agisce da empirici, poiché è andata sempre cosí fino ad oggi. Solo l'astronomo giudica con ragione») sancisce ulteriormente questa condanna. Poiché, contrariamente a quanto si è spesso ripetuto, la scienza moderna nasce da una diffidenza senza precedenti nei confronti dell'esperienza com'era tradizionalmente intesa (Bacone la definisce una «selva» e un «labirinto», in cui si propone di mettere ordine). Dallo sguardo gettato nel *perspicillum* di Galileo, non uscirono sicurezza e fiducia nell'esperienza, ma il dubbio di Cartesio e la sua celebre ipotesi di un demone la cui sola occupazione è quella di ingannare i nostri sensi.

La certificazione scientifica dell'esperienza che si attua

nell'esperimento – che permette di dedurre le impressioni sensibili nell'esattezza di determinazioni quantitative e, quindi, di prevedere impressioni future – risponde a questa perdita di certezza trasportando l'esperienza il piú possibile fuori dell'uomo: negli strumenti e nei numeri. Ma, in questo modo, l'esperienza tradizionale perdeva in realtà ogni valore. Perché – come mostra l'ultima opera della cultura europea che sia ancora interamente fondata sull'esperienza: gli *Essais* di Montaigne – l'esperienza è incompatibile con la certezza e un'esperienza divenuta calcolabile e certa perde immediatamente la sua autorità. Non si può formulare una massima né raccontare una storia là dove vige una legge scientifica. L'esperienza, di cui si occupa Montaigne, era cosí poco rivolta alla scienza che egli ne definisce anzi la materia come un «subjet informe, qui ne peut rentrer en production ouvragère» e in cui non è possibile fondare alcun giudizio costante («il n'y a aucune constante existence, ny de notre estre, ny de celui des objects... Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre...»).

L'idea di un'esperienza separata dalla conoscenza ci è oggi diventata cosí estranea, che abbiamo dimenticato che, fino alla nascita della scienza moderna, esperienza e scienza avevano ciascuna il proprio luogo. Non solo, ma diverso era anche il soggetto cui esse facevano capo. Soggetto dell'esperienza era il *senso comune*, presente in ogni individuo (è il «principio che giudica» di Aristotele e la *vis aestimativa* della psicologia medioevale, che non sono ancora ciò che noi chiamiamo il buon senso), mentre soggetto della scienza è il *noũs* o l'intelletto agente, che è separato dall'esperienza, «impassibile» e «divino» (anzi, per essere precisi, la conoscenza non aveva neppure un soggetto nel senso moderno di un *ego*, ma piuttosto il singolo individuo era il *sub-iectum* in cui l'intelletto agente, unico e separato, attuava la conoscenza).

È in questa separazione fra esperienza e scienza che noi dobbiamo vedere il senso – per nulla astruso, ma estremamente concreto – delle dispute che divisero gli interpreti dell'aristotelismo tardo-antico e medioevale circa l'unicità e la separazione dell'intelletto e la sua comuni-

cazione coi soggetti dell'esperienza. Intelligenza (*noũs*) e anima (*psychê*) non sono, infatti, per il pensiero antico (e, almeno fino a san Tommaso – anche per il pensiero medioevale) la stessa cosa, e l'intelletto non è, come noi siamo abituati a pensare, una «facoltà» dell'anima: esso non le appartiene in alcun modo, ma «separato, incommisto, impassivo», secondo la celebre formula aristotelica, comunica con essa per attuare la conoscenza. Conseguentemente, il problema centrale della conoscenza non è, per l'antichità, quello del rapporto fra un soggetto e un oggetto, ma quello del rapporto fra l'uno e il molteplice. Per questo il pensiero classico non conosce un problema dell'esperienza come tale, ma ciò che si pone per noi come problema dell'esperienza, si presenta naturalmente ad esso come problema del rapporto (della «partecipazione», ma anche della «differenza», come dirà Platone) fra l'intelletto separato e i singoli individui, fra l'uno e il molteplice, fra l'intellegibile e il sensibile, fra l'umano e il divino. Ed è questa differenza che il coro dell'*Orestea* di Eschilo sottolinea, caratterizzando – contro l'*hýbris* di Agamennone – il sapere umano come un *páthei máthos*, un imparare solo attraverso e dopo un patire, che esclude ogni possibilità di prevedere, cioè di conoscere con certezza alcunché.

A questa separazione dell'esperienza e della scienza, del sapere umano e del sapere divino, l'esperienza tradizionale (quella, per intenderci, di cui si occupa Montaigne) si mantiene fedele. Essa è precisamente esperienza del limite che separa queste due sfere. Questo limite è la morte. Per questo Montaigne può formulare il fine ultimo dell'esperienza come un avvicinamento alla morte, cioè come un portare l'uomo a maturità attraverso un'anticipazione della morte in quanto limite estremo dell'esperienza. Ma questo limite resta, per Montaigne, un inesperibile, a cui è possibile soltanto avvicinarsi («si nous ne pouvons le joindre, nous le pouvons approcher»); e, nel momento stesso in cui raccomanda di «abituarsi» e «togliere l'estraneità» alla morte («ostons luy l'estrangeté, pratiquons le, n'ayon rien si souvent en teste que la mort»), egli ironizza però su quei filosofi «si excellens mesnagers du temps, qu'ils ont essayé en la mort mesme de la gouster et savourer, et ont bandé leur esprit pour voir que c'estoit ce passage; mais ils ne sont pas revenus nous en dire les nouvelles».

Nella sua ricerca della certezza, la scienza moderna abolisce questa separazione e fa dell'esperienza il luogo – il «metodo», cioè il cammino, – della conoscenza. Ma, per far questo, essa deve procedere a una rifusione dell'esperienza e a una riforma dell'intelligenza, espropriandone innanzitutto i soggetti e ponendo al loro posto un unico nuovo soggetto. Poiché la grande rivoluzione della scienza moderna non consistette tanto in un'allegazione dell'esperienza contro l'autorità (dell'*argumentum ex re* contro l'*argumentum ex verbo*, che non sono, in realtà, inconciliabili), quanto nel riferire conoscenza e esperienza a un soggetto unico, che non è altro che la loro coincidenza in un punto archimedico astratto: l'*ego cogito* cartesiano, la coscienza.

Attraverso questa interferenza di esperienza e scienza in un unico soggetto (che, essendo universale e impassibile e, nello stesso tempo, un *ego*, riunisce in sé le proprietà dell'intelletto separato e del soggetto dell'esperienza), la scienza moderna riattua quella liberazione dal *páthei máthos* e quella congiunzione del sapere umano col sapere divino che costituivano il carattere proprio dell'esperienza misterica e che avevano trovato nell'astrologia, nell'alchimia e nella speculazione neoplatonica la loro espressione prescientifica. Perché non nella filosofia classica, ma nella sfera della religiosità misterica tardo-antica, il limite fra umano e divino, fra il *páthei máthos* e la pura scienza (al quale, secondo Montaigne, è possibile solo avvicinarsi, senza mai toccarlo), era stato oltrepassato per la prima volta nell'idea di un *páthēma* indicibile in cui l'iniziato compiva l'esperienza della propria morte («conosce il fine della vita», dice Pindaro) e acquistava così «previsioni più dolci riguardo alla morte e al tempo compiuto».

La concezione aristotelica delle sfere celesti omocentriche come «intelligenze» pure e divine, immuni da cambiamento e da corruzione e separate dal mondo terrestre su-

blunare, che è il luogo del cambiamento e della corruzione, ritrova il suo senso originario solo se la si colloca sullo sfondo di una cultura che concepisce esperienza e conoscenza come due sfere autonome. L'aver messo in relazione i «cieli» dell'intelligenza pura con la «terra» dell'esperienza individuale, è la grande scoperta dell'astrologia, che fa di essa non già un'avversaria, ma una condizione necessaria della scienza moderna. Solo perché l'astrologia (come l'alchimia, che è con essa solidale) aveva stretto in un soggetto unico nel destino (nell'Opera) cielo e terra, divino e umano, la scienza poté unificare in un nuovo *ego* scienza e esperienza, che avevano fatto capo fino a allora a due soggetti distinti. E solo perché la mistica neoplatonica ed ermetica aveva colmato la separazione aristotelica fra *noũs* e *psychê* e la differenza platonica fra l'uno e il molteplice, con un sistema emanatistico in cui una gerarchia continua di intelligenze, angeli, demoni e anime (si ricordino gli angeli-intelligenze di Avicenna e di Dante) comunicava in una «grande catena» che parte dall'Uno ed ad esso fa ritorno, fu possibile porre a fondamento della «scienza sperimentale» un unico soggetto. Che il mediatore universale di questa unione ineffabile fra intellegibile e sensibile, fra corporeo e incorporeo, divino ed umano fosse, nella speculazione tardo-antica e medioevale, un pneuma, uno «spirito», ciò non è certo irrilevante, perché è proprio questo «spirito sottile» (lo *spiritus phantasticus* della mistica medioevale) che fornirà qualcosa di piú che il nome al nuovo soggetto della scienza, che in Descartes si presenta appunto come *esprit*. Lo svolgimento della filosofia moderna è interamente compreso, come un capitolo di quella che Spitzer definiva «semantica storica», nella contiguità semantica fra *pneũma – spiritus – esprit – Geist* ed è proprio perché il soggetto moderno dell'esperienza e della conoscenza – cosí come il concetto stesso di esperienza – ha le sue radici in una concezione mistica, che ogni esplicitazione del rapporto fra esperienza e conoscenza nella cultura moderna è condannata a urtarsi a difficoltà quasi insormontabili.

Attraverso la scienza, sono infatti la mistica neoplatonica e l'astrologia che fanno il loro ingresso nella cultura

moderna, contro l'intelligenza separata e il cosmo incorruttibile di Aristotele. E se l'astrologia è stata successivamente abbandonata (solo successivamente: non si deve dimenticare che Ticho Brahe, Keplero e Copernico erano anche astrologi, come fervente partigiano dell'astrologia era Ruggero Bacone, che anticipa per tanti aspetti la scienza sperimentale), ciò è perché il suo principio essenziale – l'unione di esperienza e conoscenza – era stato a tal punto assimilato come principio della nuova scienza con la costituzione di un nuovo soggetto, che l'apparato propriamente mitico-divinatorio diventava superfluo. L'opposizione razionalismo/irrazionalismo, che appartiene cosí irriducibilmente alla nostra cultura, ha il suo fondamento nascosto proprio in questa coappartenenza originaria di astrologia, mistica e scienza, di cui il *revival* astrologico fra gli intellettuali rinascimentali è il sintomo piú appariscente. Storicamente, questo fondamento coincide col fatto, ormai saldamente acquisito grazie agli studi della filologia warburghiana, che la restaurazione umanistica dell'antichità fu una restaurazione non dell'antichità classica, ma della cultura tardo-antica e, particolarmente, del neoplatonismo e dell'ermetismo. Per questo, una critica della mistica, dell'astrologia e dell'alchimia deve necessariamente implicare una critica della scienza, e solo il recupero di una dimensione in cui scienza e esperienza ritrovassero ciascuna il proprio luogo originale, potrebbe portare a un definitivo superamento dell'opposizione razionalismo/irrazionalismo.

Ma mentre la coincidenza di esperienza e conoscenza costituiva nei misteri un evento ineffabile, che si compiva con la morte e la rinascita dell'adepto ammutolito, e mentre, nell'alchimia, essa si attuava nel processo dell'Opera di cui costituiva il compimento, nel nuovo soggetto della scienza essa diventa non già qualcosa di indicibile, ma ciò che è sempre già detto in ogni pensiero e in ogni frase, cioè non un *páthēma*, ma un *máthēma* nel senso originario della parola: cioè qualcosa che è sempre già immediatamente conosciuto in ogni atto di conoscenza, il fondamento e il soggetto di ogni pensiero.

Noi siamo cosí abituati a rappresentarci il soggetto co-

me una realtà psichica sostanziale, cioè come una coscienza intesa come luogo di processi psichici, che dimentichiamo che, al suo apparire, il carattere «psichico» e sostanziale del nuovo soggetto non era certo qualcosa di ovvio. Nell'istante in cui emerge all'evidenza nella formulazione cartesiana, esso non è, infatti, una realtà psichica (non è né la *psychê* di Aristotele né l'*anima* della tradizione medioevale), ma un puro punto archimedico («nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum ac immobile...») che si è costituito proprio attraverso la quasi mistica riduzione di ogni contenuto psichico eccetto il puro atto del pensare («Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem jam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit»). Nella sua purezza originaria, il soggetto cartesiano non è che il soggetto del verbo, un ente puramente linguistico-funzionale, molto simile alla «scintilla synderesis» e all'«apice della mente» della mistica medioevale, la cui realtà e la cui durata coincidono con l'istante della sua enunciazione («... hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum... Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem»).

L'impalpabilità e l'insostanzialità di questo *ego* si tradisce nella difficoltà che Descartes prova a nominarlo e a identificarlo al di fuori dell'ambito della pura enunciazione *io penso, io sono*, e nell'insoddisfazione con cui egli, costretto ad abbandonare la vaghezza della parola *res*, elenca il vocabolario tradizionale della psicologia («res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio»), soffermandosi alla fine, non senza incertezza, sulla parola *mens* (che diventa *esprit* nell'edizione francese delle *Meditations* del 1647). Tuttavia, subito dopo (con un salto logico la cui incoerenza non era sfuggita ai primi

lettori delle *Meditazioni*, in particolare a Mersenne e a Hobbes, che rimprovera a Descartes una deduzione analoga a «je suis promenant, donc je suis une promenade»), questo soggetto viene presentato come una sostanza, contrapposta alla sostanza materiale, alla quale vengono di nuovo attribuite tutte le proprietà che caratterizzano l'anima della psicologia tradizionale, compresa la sensazione («Res cogitans? Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens»). Ed è quest'*io* sostantivato, in cui si realizza l'unione di *noûs* e *psychê*, di esperienza e conoscenza, che fornisce la base su cui il pensiero successivo, da Berkeley a Locke, costruirà il concetto di una coscienza psichica che si sostituisce, come nuovo soggetto metafisico, all'anima della psicologia cristiana e al *noûs* della metafisica greca.

La trasformazione del suo soggetto non lascia immutata l'esperienza tradizionale. In quanto il suo fine era di portare l'uomo alla maturità, cioè a una anticipazione della morte come idea di una totalità compiuta dell'esperienza, essa era, infatti, qualcosa di essenzialmente finito, era, cioè, qualcosa che si poteva *avere* e non soltanto *fare*. Ma, una volta che l'esperienza sia invece riferita al soggetto della scienza, che non può giungere a maturità, ma solo accrescere le proprie conoscenze, essa diventa, al contrario, qualcosa di essenzialmente infinito, un concetto «asintotico», come dirà Kant, cioè qualcosa che si può solo *fare* e mai *avere*: nient'altro, appunto, che il processo infinito della conoscenza.

Per questo chiunque si proponesse oggi di recuperare l'esperienza tradizionale, verrebbe a trovarsi in una situazione paradossale. Poiché egli dovrebbe cominciare innanzitutto col cessare di fare esperienze, col sospendere la conoscenza. Ma ciò non vuol dire che egli avrebbe, solo per questo, ritrovato l'esperienza che si può, insieme, fare e avere. Il vecchio soggetto dell'esperienza, infatti, non esiste piú. Egli si è sdoppiato. Al suo posto vi sono ora due soggetti, che, all'inizio del Seicento (cioè proprio negli stessi anni in cui Keplero e Galileo pubblicano le loro scoperte), un romanzo ci rappresenta mentre cammi-

nano l'uno accanto all'altro, inseparabilmente congiunti in una ricerca avventurosa quanto inutile.

Don Chisciotte, il vecchio soggetto della conoscenza, è stato incantato e può soltanto fare esperienza senza mai averla. Al suo fianco, Sancho Pancha, il vecchio soggetto dell'esperienza, può soltanto avere esperienza, senza mai farla.

Glosse.

I. Fantasia ed esperienza.

Nulla può dare la misura del mutamento intervenuto nel significato dell'esperienza, quanto il rovesciamento che esso produce nello statuto dell'immaginazione. Poiché l'immaginazione, che è oggi espunta dalla conoscenza come «irreale», era invece per l'antichità il medium *per eccellenza della conoscenza. In quanto mediatrice fra senso e intelletto, che rende possibile, nel fantasma, l'unione fra la forma sensibile e l'intelletto possibile, essa occupa nella cultura antica e medioevale esattamente lo stesso luogo che la nostra cultura assegna all'esperienza. Lungi dall'essere qualcosa di irreale, il* mundus imaginabilis *ha la sua piena realtà fra il* mundus sensibilis *e il* mundus intellegibilis, *ed è, anzi, la condizione della loro comunicazione, cioè della conoscenza. E, dal momento che è la fantasia che, secondo l'antichità, forma le immagini dei sogni, ciò spiega il particolare rapporto che, nel mondo antico, il sogno intrattiene con la verità (come nella divinazione* per somnia*) e con la conoscenza efficace (come nella terapia medica* per incubazione*). Ciò è ancora vero nelle culture primitive. Devereux riferisce che i* mohave *(in questo non dissimili da altre culture sciamaniche) ritengono che i poteri sciamanici e le conoscenze dei miti, delle tecniche e dei canti che vi si riferiscono, si acquisiscono in sogno. Non solo, ma se venissero acquisite nello stato di veglia, esse*

resterebbero sterili e inefficaci finché non venissero sognate: «così uno sciamano, che mi aveva permesso di annotare e imparare i suoi canti terapeutici rituali, mi spiegò che io non avrei avuto ugualmente il potere di guarire, perché non avevo potenziato e attivato i suoi canti attraverso l'apprendimento onirico».

*Nella formula in cui l'aristotelismo medioevale riassume questa funzione mediatrice dell'immaginazione («nihil potest homo intelligere sine phantasmate»), l'omologia fra fantasia e esperienza è ancora perfettamente evidente. Ma, con Cartesio e la nascita della scienza moderna, la funzione della fantasia è assunta dal nuovo soggetto della conoscenza: l'*ego cogito *(da notare che, nel vocabolario tecnico della filosofia medioevale,* cogitare *designava piuttosto il discorso della fantasia che l'atto dell'intelligenza). Tra il nuovo* ego *e il mondo corporeo, fra* res cogitans *e* res extensa, *non c'è bisogno di alcuna mediazione. L'espropriazione della fantasia, che ne consegue, si manifesta nel nuovo modo di caratterizzarne la natura: mentre essa non era – in passato – qualcosa di «soggettivo», ma era, piuttosto, la coincidenza di soggettivo e oggettivo, di interno e esterno, di sensibile e intellegibile, ora è il suo carattere combinatorio e allucinatorio, che l'antichità relegava sullo sfondo, a emergere in primo piano. Da soggetto dell'esperienza, il fantasma diventa il soggetto dell'alienazione mentale, delle visioni e dei fenomeni magici, cioè di tutto ciò che resta escluso dall'esperienza autentica.*

II. Cavalcanti e Sade. (Il desiderio e il bisogno).

L'espropriazione della fantasia dall'ambito dell'esperienza getta però un'ombra su quest'ultima. Quest'ombra è il desiderio, cioè l'idea di una inappropriabilità e inesauribilità dell'esperienza. Poiché, secondo un'intuizione già operante nella psicologia classica, che sarà compiutamente svolta dalla cultura medioevale, fantasia e desiderio sono strettamente connessi. Anzi il fantasma, che è la vera ori-

gine del desiderio («phantasia ea est, quae totum parit desiderium»), è anche – come mediatore fra l'uomo e l'oggetto – la condizione della appropriabilità dell'oggetto del desiderio e quindi, in ultima analisi, della sua soddisfazione. La scoperta medioevale dell'amore ad opera dei poeti provenzali e stilnovisti è, da questo punto di vista, la scoperta che l'amore ha per oggetto non direttamente la cosa sensibile, ma il fantasma; è, cioè, semplicemente la scoperta del carattere fantasmatico dell'amore. Ma, data la natura mediale della fantasia, ciò significa che il fantasma è, anche, il soggetto e non semplicemente l'oggetto dell'eros. In quanto, infatti, l'amore ha il suo luogo unico nella fantasia, il desiderio non trova mai davanti a sé l'oggetto nella sua corporeità (di qui l'apparente «platonismo» dell'eros trobadorico-stilnovistico), ma una immagine (un «angelo», nel significato tecnico che questa parola ha nei filosofi arabi e nei poeti d'amore: una immaginazione pura e separata dal corpo, una substantia separata che, col suo desiderio, muove le sfere celesti), una «nova persona» che è, letteralmente, fatta di desiderio (Cavalcanti: «formando di desio nova persona»), nella quale si aboliscono i confini fra soggettivo e oggettivo, corporeo e incorporeo, il desiderio e il suo oggetto. E proprio perché l'amore non è qui opposizione di un soggetto desiderante e di un oggetto del desiderio, ma ha nel fantasma, per cosí dire, il suo soggetto-oggetto, i poeti possono definirne il carattere (in opposizione a un fol amour che può solo consumare il suo oggetto senza mai veramente unirsi a lui, senza mai farne l'esperienza) come un «amore compiuto» (fin'amors), il cui godimento non ha mai fine («gioi che mai non fina») e, collegandolo con la teoria averroista che vede nel fantasma il luogo in cui si compie l'unione del singolo individuo con l'intelletto agente, trasformare l'amore in una esperienza soteriologica.

Ma una volta che la fantasia sia stata, invece, esclusa dall'esperienza come irreale e il suo posto occupato dall'ego cogito (divenuto soggetto del desiderio, «ens percipiens ac appetens», nelle parole di Leibniz), il desiderio muta radicalmente di statuto e diventa, nella sua essenza, insoddisfacibile, mentre il fantasma, che era mediatore e garante dell'appropriabilità dell'oggetto del desiderio (era, cioè, quel che permetteva di farne l'esperienza) diventa ora la cifra stessa della sua inappropriabilità (della sua «inesperibilità»). Per questo, in Sade (diversamente che in Cavalcanti), l'io desiderante, acceso dal fantasma («il faut monter un peu son imagination», ripetono i personaggi sadiani), trova davanti a sé solo un corpo, un objectum che può soltanto consumare e distruggere senza mai soddisfarsi, perché in esso il fantasma sfugge e si nasconde all'infinito.

L'ablazione della fantasia dalla sfera dell'esperienza scinde, infatti, ciò che Eros (come figlio di Poros e di Penia) riuniva in sé, in desiderio (legato alla fantasia, insaziabile e incommensurabile) e bisogno (legato alla realtà corporea, misurabile e teoricamente soddisfacibile), in modo che essi non possono mai coincidere nello stesso soggetto. Ciò che l'uomo di Sade, come soggetto del desiderio, ha davanti a sé, è sempre un altro uomo in quanto soggetto del bisogno, poiché il bisogno non è che la forma inversa del proprio desiderio e la cifra della sua essenziale estraneità. È questa scissione dell'eros che Juliette esprime nel modo piú denso quando, a proposito del desiderio particolare del cavaliere, che vuole soddisfarsi col caput mortuum della sua digestione, esclama: «Tenez, à l'instant, si vous le desirez; vous en avez l'envie, moi j'en ai le besoin».

Di qui, nell'universo sadiano, la necessità della perversione, che, facendo coincidere desiderio e bisogno, trasforma in godimento la frustrazione essenziale del desiderio. Poiché ciò che il perverso riconosce, è che è il proprio desiderio (in quanto non gli appartiene), che si presenta, nell'altro, come bisogno. All'affermazione di Juliette, egli potrebbe rispondere: «ciò che tu senti come l'intima estraneità del bisogno corporeo è ciò che io sento come l'estranea intimità del desiderio: ton besoin, c'est mon envie; mon envie, c'est ton besoin». Se, in Sade, malgrado tutto e ad onta dell'espropriazione dell'esperienza che egli incarna cosí profeticamente nel ripetitivo delirio dei suoi personaggi, c'è godimento, c'è gioia, se, nei suoi romanzi, sopravvive ancora, stravolto, il puro progetto edenico del-

la poesia trobadorico-stilnovistica, ciò è grazie alla perversione, che svolge, nell'eros sadiano, la stessa funzione che la poesia stilnovistica affidava al fantasma e alla donna-angelo. La perversione è l'arcangelo salvifico che si alza in volo dal teatro insanguinato di Eros per sollevare al cielo l'uomo sadiano.

Che la scissione fra desiderio e bisogno, su cui tanto oggi si discute, non sia qualcosa che possa essere colmato con la buona volontà, né tanto meno un nodo che una prassi politica sempre piú cieca possa credere di rescindere con un gesto, la situazione del desiderio nella Fenomenologia dello Spirito *(e ciò che Lacan, con l'acume abituale, ha saputo estrarne come* objet a *e come* désir de l'Autre*) dovrebbe mostrarlo in modo eloquente. Poiché, in Hegel, il desiderio (che appare, significativamente, come il primo momento dell'autocoscienza) può soltanto cercare di negare il proprio oggetto, ma mai soddisfarsi su di esso. L'io desiderante raggiunge, infatti, la sua certezza di sé solo attraverso la soppressione dell'altro: «Certo della nullità di quest'altro, egli pone per sé questa nullità come propria verità, annienta l'oggetto indipendente e si dà, cosí, certezza di sé... Ma, in questa soddisfazione, la coscienza di sé fa l'esperienza dell'indipendenza del suo oggetto: la soddisfazione ha, infatti, luogo solo attraverso la soppressione di quest'altro. Perché la soppressione sia, anche l'altro dev'essere. La coscienza di sé non può dunque sopprimere l'oggetto attraverso il suo rapporto negativo con esso; in questo modo, egli piuttosto lo riproduce, cosí come riproduce il desiderio».*

Quel godimento che, in Sade, è reso possibile dalla perversione, in Hegel è operato dal servo, che media il godimento del padrone. «Il padrone si riferisce alla cosa attraverso la mediazione dello schiavo; lo schiavo, come coscienza di sé in generale, si comporta negativamente rispetto alla cosa e la sopprime; ma essa, nello stesso tempo, resta per lui indipendente ed egli non può venirne a capo e annientarla col suo atto di negazione: lo schiavo la trasforma perciò soltanto col suo lavoro. Inversamente, grazie a questa mediazione, il rapporto immediato diventa, per il padrone, la pura negazione di questa stessa cosa, cioè il godimento; ciò che non è stato realizzato dal desiderio, è ora realizzato dal godimento del padrone: finirla con la cosa: la soddisfazione nel godimento. Il desiderio non può realizzare ciò a causa dell'indipendenza della cosa; ma il padrone, che ha interposto lo schiavo fra sé e la cosa, si riferisce soltanto alla dipendenza della cosa, e ne gode puramente. Il lato dell'indipendenza della cosa, egli lo abbandona allo schiavo che la lavora».

La domanda che l'uomo di Sade continua a porre attraverso il fragore di una macchina dialettica che ne rimanda all'infinito la risposta al processo globale, è, però, appunto: «Che ne è del godimento dello schiavo? E com'è possibile far nuovamente coincidere le due metà recise di Eros?»

III. Esperienza, quête, avventura.

In un modo particolare si presenta il problema dell'esperienza nelle quêtes *medioevali. Poiché il rapporto fra esperienza e scienza nel mondo cristiano medioevale è governato da un principio che Onorio di Autun formula in modo esemplare scrivendo: «prima del peccato originale, l'uomo conosceva il bene e il male: il bene per esperienza (*per experientiam*), il male per scienza (*per scientiam*) Ma, dopo il peccato, l'uomo conosce il male per esperienza, il bene soltanto per scienza». La* quête, *cioè il tentativo dell'uomo che può soltanto conoscere il bene* per scientiam *di farne l'esperienza, esprime l'impossibilità di unire scienza e esperienza in un unico soggetto. Per questo Perceval, che* vede *il graal, ma omette di farne esperienza, è il personaggio emblematico della* quête, *non meno di Galahad, la cui esperienza del graal sprofonda nell'ineffabile. Da questo punto di vista, il graal (cioè l'impossibile punto di fuga in cui la frattura della conoscenza si salda e le due parallele della scienza e dell'esperienza s'incontrano) è semplicemente ciò che costituisce la giusta esperienza umana come* aporia, *cioè, letteralmente, come assenza di via (a-po-*

ria). Per questo la quête *è l'esatto contrario (ma, come tale, ne contiene anche la profezia) di quella* scientia experimentalis, *il cui progetto è già sognato, alla fine del Medioevo, da Ruggero Bacone e che troverà poi in Francesco Bacone la sua codificazione.*

Mentre l'esperienza scientifica è, infatti, la costruzione di una via certa (di una méthodos, *cioè di un sentiero) alla conoscenza, la* quête *è, invece, il riconoscimento che l'assenza di via (l'aporia) è l'unica esperienza possibile per l'uomo. Ma, per lo stesso motivo, la* quête *è, anche, il contrario dell'avventura, che, nell'età moderna, si presenta come l'ultimo rifugio dell'esperienza. Poiché l'avventura presuppone che vi sia una via all'esperienza e che questa via passi per lo straordinario e per l'esotico (contrapposto al familiare e al comune); mentre, nell'universo della* quête, *l'esotico e lo straordinario sono soltanto la cifra dell'aporia essenziale di ogni esperienza. Per questo Don Chisciotte, che vive il quotidiano e il familiare (il paesaggio della Mancha e i suoi abitanti) come straordinario, è il soggetto di una* quête *perfettamente corrispondente a quelle medioevali.*

IV. La «notte oscura» di Descartes.

*La prossimità fra l'esperienza cartesiana dell'*ego cogito *e l'esperienza mistica è piú concreta di quanto si possa immaginare. Possediamo delle annotazioni di Descartes, note come* Olimpiche, *in cui egli racconta come aveva cominciato a comprendere il fondamento di una scoperta meravigliosa* (cepi intelligere fundamentum inventi mirabilis). *Secondo Baillet, il primo biografo di Descartes, che ha trascritto queste annotazioni in stile indiretto, «il 10 novembre 1619, essendosi addormentato tutto pieno di entusiasmo e occupato dal pensiero di aver trovato quel giorno il fondamento della scienza meravigliosa, egli (Descartes) ebbe tre sogni consecutivi in una sola notte, che pensò non potergli essere stati inviati che dall'alto... (segue il racconto dei tre sogni)». Mentre stava ancora sognando Descartes cominciò a interpretare egli stesso il suo sogno; destatosi, continuò l'interpretazione «senza emozione e con gli occhi aperti». «Lo spavento che lo aveva colpito nel secondo sogno segnava, secondo lui (scrive Baillet) la sua sinderesi, cioè il rimorso della sua coscienza riguardo ai peccati che aveva commesso fino a allora nel corso della sua vita. La folgore, di cui aveva udito il rombo, era il segnale dello Spirito di Verità che scendeva su di lui per possederlo». La sinderesi non è qui semplicemente, come sembra ritenere Baillet, il rimorso di coscienza, ma è un termine tecnico della mistica neoplatonica rinascimentale e medioevale, che indica la parte piú alta e sottile dell'anima, che comunica direttamente col sovrasensibile e non è stata corrotta dal peccato originale. È forse lecito vedere in queste pagine un'anticipazione della successiva esperienza dell'*ego cogito *e una riprova della sostanziale prossimità fra quelle che noi tendiamo troppo spesso a concepire come polarità antitetiche della nostra cultura. Come la sinderesi mistica, anche il* cogito *è, come abbiamo visto, ciò che resta dell'anima dopo che essa si è spogliata, attraverso una sorta di «notte oscura», di tutti gli attributi e di tutti i contenuti. Il centro di questa esperienza trascendentale dell'Io è espresso esemplarmente da un mistico arabo, Al-Hallaj: «Io sono* io *e non ci sono piú attributi; io sono* io *e non ci sono piú qualificazioni... Io sono il puro soggetto del verbo».*

III.

È su questo sfondo che bisogna situare l'impostazione kantiana del problema dell'esperienza che, mentre identifica il contenuto dell'esperienza possibile con la scienza del suo tempo (cioè con la fisica newtoniana), pone però con nuovo rigore il problema del suo soggetto. Contro la sostanzializzazione del soggetto in un unico io psichico, Kant comincia infatti col distinguere «con ogni cura» l'*io penso*, soggetto trascendentale che non può essere in alcun modo sostanziato o psicologizzato, dalla coscienza psicologica o *io empirico*.

È il vecchio soggetto dell'esperienza che torna qui a presentarsi autonomamente come io empirico, che è «in sé disperso e senza relazione con l'identità del soggetto» e, come tale, è incapace di fondare una vera conoscenza. Accanto ad esso, come condizione di ogni conoscenza, sta l'*io penso*, la coscienza trascendentale, cioè l'unità sintetica originaria della coscienza, «grazie alla quale soltanto io posso attribuire a un identico me stesso la molteplicità delle mie rappresentazioni» e, in mancanza della quale, l'esperienza non sarebbe mai conoscenza, ma solo «una rapsodia di percezioni».

La composizione di questa dualità in un soggetto unico è esplicitamente confutata da Kant attraverso l'esclusione dell'intuizione intellettuale da una parte e, dall'altra, attraverso la critica del «paralogismo psicologico» che sta alla base della psicologia razionale. Poiché, per Kant, il soggetto trascendentale, come non può *conoscere* un oggetto (per questo ha bisogno dell'intuizione fornita dall'esperienza sensibile, essendo in se stesso incapace di intuizione), ma soltanto *pensarlo*, cosí non può nemmeno conoscere se stesso come una realtà sostanziale,

che potrebbe essere oggetto di una psicologia razionale. «A fondamento di questa, – egli scrive in un passo in cui la realtà puramente trascendentale del soggetto è ribadita con vigore, – noi non possiamo porre altro che la rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: Io; della quale non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza che accompagna tutti i concetti. Con questo Io o Egli o Quello (*Es*), (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale = x, che non viene conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui non possiamo avere astrattamente mai il minimo concetto; e per cui, quindi, ci avvolgiamo in un perpetuo circolo, dovendoci già servire sempre della sua rappresentazione per giudicare qualcosa di esso: inconveniente, che non è da esso separabile, poiché la coscienza in sé non è una rappresentazione, che distingua un oggetto particolare, bensí una forma della rappresentazione in generale, in quanto deve essere detta conoscenza: giacché di essa posso dire soltanto che, per suo mezzo, *io penso* qualunque cosa... Da tutto ciò si vede che un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, viene qui presa per intuizione del soggetto presa come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel pensiero, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, e a cui perciò non si può applicare la categoria di sostanza, come quella che suppone sempre un'intuizione data; e perciò questo soggetto non può assolutamente essere conosciuto».

In questo modo, l'impostazione piú rigorosa del problema dell'esperienza finisce col fondarne la possibilità attraverso la posizione dell'inesperibile. Ma la tenacia con cui Kant difese lo sdoppiamento dell'io contro ogni confusione e ogni sconfinamento, mostra come egli vedesse la condizione stessa della possibilità di una conoscenza proprio in questa puntigliosa opera di agrimensore, che delimitava da ogni parte quella dimensione trascendentale che «trae il suo nome dal confinare col trascendente, e dal

trovarsi perciò in pericolo di cadere non solo nel sovrasensibile, ma in ciò che è affatto privo di senso».

La *Critica della Ragion pura* è l'ultimo luogo in cui il problema dell'esperienza, all'interno della metafisica occidentale, sia accessibile nella sua forma pura, cioè senza che ne siano nascoste le contraddizioni. Il peccato originale, con cui comincia il pensiero postkantiano, è la riunificazione del soggetto trascendentale e della coscienza empirica in un unico soggetto assoluto.

Nell'*Enciclopedia*, Hegel presenta cosí la filosofia kantiana come quella che ha concepito lo spirito solo come coscienza, cioè nell'opposizione di autocoscienza e coscienza empirica, e non è riuscita perciò a pervenire «al concetto dello spirito come esso è in sé e per sé, cioè come unità della coscienza e dell'autocoscienza». E nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* – il cui titolo originario suona: *Scienza dell'esperienza della coscienza* – è possibile cogliere quale concetto di esperienza scaturisca da questa unità. Poiché l'esperienza cessa qui di essere semplicemente un modo o uno strumento o un limite della coscienza e diventa l'essenza stessa del nuovo soggetto assoluto: cioè la sua struttura di processo dialettico, di movimento. «Questo movimento dialettico che la coscienza compie in se stessa, nel suo sapere come nel suo oggetto, *in quanto, per essa, ne scaturisce il nuovo oggetto vero*, è propriamente ciò che si chiama esperienza... La coscienza sa *qualcosa*, questo oggetto è l'essenza o l'*in sé*; ma è anche l'in sé per la coscienza; e con questo entra in gioco l'ambiguità di questo vero. Noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti, l'uno, il primo *in sé*, il secondo, l'*essere-per-essa di questo in-sé*. Quest'ultimo non sembra essere, a prima vista, che la riflessione della coscienza in se stessa, cioè una rappresentazione non di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa ha del primo oggetto. Tuttavia, come abbiamo mostrato precedentemente, il primo oggetto si altera in questo processo; cessa di essere l'*in-sé* e diventa, per la coscienza, un oggetto che è *in-sé* solamente per essa; ma, in questo modo, è l'*essere-per-essa di questo in-sé* che è, ora, il vero, cioè la sua *essenza*, il suo *oggetto*. Questo nuovo oggetto contiene l'annientamento del primo, esso è l'esperienza fatta su di lui... Le cose si presentano dunque cosí: quando ciò che sembrava essere, a prima vista, l'oggetto, declina nella coscienza in un sapere di quest'oggetto, quando, cioè, l'*in-sé* diventa un *essere-per-la coscienza di questo in-sé*, questo è allora il nuovo oggetto, attraverso il quale sorge una nuova figura della coscienza, che ha come essenza qualcosa di diverso dalla precedente. È questa circostanza che conduce l'intera successione delle figure della coscienza nella sua necessità... Attraverso questa necessità, il cammino verso la scienza è già esso stesso *scienza* e, per questo, secondo il contenuto di questa, scienza dell'*esperienza della coscienza*».

A ragione Heidegger osserva che, nell'espressione «Scienza dell'*esperienza della coscienza*», il genitivo è soggettivo e non oggettivo. «Scienza dell'*esperienza della coscienza*» significa: la coscienza, il nuovo soggetto assoluto, è, nella sua essenza, un *cammino* verso la scienza, una esperienza (*ex*-per-*ientia*, un «provenire-da e un andare-attraverso») che è già essa stessa scienza. Esperienza è qui, cioè, semplicemente il nome del tratto fondamentale della coscienza: la sua essenziale negatività, il suo essere sempre già ciò che non è ancora. La dialettica non è perciò qualcosa che venga ad aggiungersi dall'esterno alla conoscenza: essa manifesta invece fino a che punto, nel nuovo soggetto assoluto (ben piú in là che nell'io cartesiano), l'essenza della conoscenza si sia ormai identificata con quella dell'esperienza. Che la coscienza abbia una struttura dialettica, ciò significa che essa non può mai possedersi come tutto, ma è intera solo nel processo globale del suo divenire, nel suo «calvario». Il carattere negativo, che era già implicito nell'esperienza tradizionale, in quanto questa era sempre, come abbiamo visto, un'esperienza della morte, diventa qui la struttura stessa dell'essere umano.

Per questo l'esperienza è ora definitivamente qualcosa che si può solo fare e mai avere. Essa non è mai data come totalità, non è mai intera se non nell'approssimazione infinita del processo globale, come una «schiuma dell'infinito», secondo l'immagine con cui Hegel definisce,

nei versi di Schiller che chiudono la *Fenomenologia*, l'unione della scienza e della storia nel *Sapere assoluto*:

> dal calice di questo regno degli spiriti
> schiuma fino a lui la sua propria infinità.

Il dominio della dialettica nel nostro tempo, ben al di là dei limiti del sistema hegeliano, a cominciare dal tentativo di Engels di costruire una dialettica della natura, ha la sua radice in questa concezione del carattere negativo e inappropriabile dell'esperienza, cioè in una espropriazione dell'esperienza nella quale sostanzialmente noi ancora viviamo e cui la dialettica (come *dia-légesthai*, raccogliersi e dialogare attraverso) ha, appunto, il compito di assicurare una parvenza di unità. Per questo, una critica della dialettica è fra i compiti piú urgenti che si pongano oggi a un'esegesi marxiana che si fosse veramente affrancata dallo Hegelismo, se è vero, com'è vero, che è contraddittorio proclamare l'abolizione del soggetto hegeliano (la coscienza) e conservarne poi attraverso la dialettica la struttura e il contenuto essenziale.

Sul superamento dell'opposizione kantiana fra io trascendentale ed empirico e sulla sostanzializzazione del soggetto in una «psiche», anche la psicologia ottocentesca costruisce il mito centrale del XIX secolo: quello di un io psico-somatico che realizza in carne ed ossa quell'unione mistica del *noũs* e della *psychê* su cui aveva fatto naufragio la metafisica antica. La psicologia cosiddetta scientifica, da Fechner a Weber e a Wundt, cerca di aggirare l'impossibilità della psicologia razionale di sostantivare il soggetto (il paralogismo psicologico di Kant) e quella della psicologia empirica di superare i limiti di una fisiologia e di raggiungere il soggetto, costruendosi come scienza dei *fatti di coscienza*, che risultano da un parallelismo fra il fenomeno psichico e il fenomeno fisiologico concomitante (per esempio, fra uno stato psichico e uno stato cerebrale, o fra una sensazione e un'eccitazione). Ma è proprio l'ipotesi del parallelismo psico-fisiologico a tradire la derivazione metafisica della psicologia scientifica (che Bergson a ragione riconduceva all'opposizione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa*, comunicanti nell'uomo) e la sua impossibilità di cogliere il fatto di coscienza, che ha scisso in due, nello stesso tempo come processo fisiologico e come coscienza. Questa possibilità era del resto già stata confutata da Leibniz a proposito della spiegazione meccanica, cioè «per figure e movimenti», della percezione: «se si finge che ci sia una macchina» egli scrive nella *Monadologia* «la cui struttura faccia pensare, sentire, avere percezioni, la si potrà concepire ingrandita conservando però le stesse proporzioni, in modo che ci si possa entrare dentro come in un mulino. Ciò posto, non si troveranno, visitandone l'interno, che dei pezzi che si spingono a vicenda, e mai di che spiegare una percezione».

Questo è il circolo in cui resta imprigionata la psicofisiologia ottocentesca, ed è in questo circolo che ha trovato il proprio spazio la psichiatria moderna, il cui paradosso fondamentale si manifesta nel candore con cui Bleuler, all'inizio del suo *Trattato di psichiatria*, dichiara che noi non possiamo definire la coscienza altrimenti che come «la qualità soggettiva di un processo psichico», qualità che può però essere colta direttamente «soltanto nella propria interiorità».

Sulla critica della psicofisiologia ottocentesca Dilthey e Bergson (e, piú tardi, Husserl e Scheler) fondano, alla fine del secolo, il loro tentativo di cogliere la «vita» in un'«esperienza pura». Ai fatti di coscienza che la psicologia cercava di costruire attraverso la loro sostanzializzazione psicofisica, essi oppongono il carattere non sostanziale, ma puramente qualitativo della coscienza quale si rivela nell'esperienza immediata: la «durata pura» di Bergson, l'*Erlebnis* di Dilthey. Tutta la «filosofia della vita», cosí come buona parte della cultura sullo scorcio del secolo, compresa la poesia, sono volte a catturare questa esperienza vissuta quale si rivela all'introspezione nella sua immediatezza preconcettuale. Il senso interno che era, per Kant, in sé privo di valore conoscitivo e non esprimeva altro, con la sua «rapsodia di percezioni», che l'impossibilità dell'io trascendentale di conoscere se stesso, diventa ora la sorgente dell'esperienza piú autentica. Ma è proprio nell'idea di *Erlebnis*, di «esperienza vissuta» (cosí come in quelle di «durata pura» e di «tempo vissuto»),

che la filosofia della vita tradisce le sue contraddizioni.

Nell'*Erlebnis*, l'esperienza interiore si rivela, infatti, come una «corrente di coscienza» che non ha né inizio né fine e che, essendo puramente qualitativa, non può essere né arrestata né misurata. Per questo Dilthey paragona il nostro essere, quale si rivela nell'esperienza interiore (*innere Erfahrung*), a una pianta la cui radice è sepolta nella terra e leva in alto solo le foglie, mentre Bergson deve ricorrere, per spiegare l'atto con cui accediamo al flusso degli stati di coscienza e alla durata nella sua purezza originaria, a un'*intuizione*, che non riesce a definire se non nei termini in cui la mistica neoplatonica caratterizzava l'unione con l'Uno: «c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit... conscience immediate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu», ovvero paragonandola all'ispirazione con cui lo scrittore si situa di colpo «au cœur même du sujet» e che non si lascia cogliere in alcun modo, perché «si l'on se retourne brusquement vers l'impulsion qu'on sent derrière soi pour la saisir, elle se dérobe».

La filosofia della vita finisce cosí col delegare alla poesia (che raccoglie il lascito solo col beneficio d'inventario, oppure si chiude in una strada senza uscita) o alla mistica (che, nel *revival* teosofico *fin-de-siècle*, accetta la delega con entusiasmo) il compito di afferrare l'*Erlebnis*, cioè quell'esperienza pura che dovrebbe essere il suo fondamento. Non è un caso se Dilthey doveva essere condotto a considerare l'esperienza vissuta solo nella misura in cui essa cessa di essere «muta» e «oscura» per diventare «espressione» nella poesia e nella letteratura e a trasformare cosí la propria «filosofia della vita» in ermeneutica; quanto a Bergson, egli finisce nell'aspettazione profetica di una «intuizione mistica diffusa» e di una «visione dell'al di là in un'esperienza scientifica allargata».

È su questo sfondo che bisogna collocare il tentativo di Husserl di restaurare nella «corrente degli *Erlebnisse*» un'esperienza trascendentale dell'io cartesiano. Ma la contraddizione in cui egli si urta può essere colta in modo esemplare in un passo della seconda *Meditazione cartesiana*. Egli contesta alla psicologia empirica la possibilità di fornire un dato originario all'esperienza della coscienza: «Un tal modo di cominciare, – egli scrive, – implicherebbe che, come presupposto, si intendesse la vita di coscienza in base ad una presunta esperienza immediata, come complesso dei dati della sensibilità *esterna* o, nel migliore dei casi, *interna*: per connettere poi questi dati in unità varie si dovrebbe ricorrere a qualità *ghestaltiche*. Per evitare poi l'atomismo, bisognerebbe aggiungere un'altra dottrina, per cui le forme risultassero necessariamente fondate nei dati e il tutto di ciascuna unità sensibile fosse in sé anteriore alle sue parti. Ma la dottrina della coscienza che assume un inizio radicale non trova innanzi a sé tali dati né tali unità, se non come pregiudizi. L'inizio è per essa costituito dall'esperienza pura e per cosí dire ancora muta, che ora per la prima volta dev'essere portata all'espressione pura del suo senso proprio. L'espressione realmente prima è però l'ego cogito cartesiano».

È curioso che Husserl, il quale, con questo concetto di esperienza *muta* (in un passo delle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interiore del tempo* egli scrive, a proposito della corrente originaria della temporalità interiore e del suo rapporto col soggetto: «per tutto questo ci mancano i nomi»), aveva compiuto il massimo avvicinamento all'idea di un'esperienza pura, che fosse cioè anteriore tanto alla soggettività che a una supposta realtà psicologica, abbia poi potuto identificarla con la sua «espressione» nell'*ego cogito*, cioè con il suo divenire da *muta*, *parlante*. Forse, il fatto che, in questo passo, il soggetto trascendentale sia colto immediatamente come un'espressione, cioè come qualcosa di linguistico, non è casuale e ci permette di porre in questione tanto la fondazione cartesiana della certezza dell'*ego cogito* in un *pronuntiatum*, quanto l'identificazione di Dilthey fra lo *Erlebnis* e la sua espressione. Una teoria dell'esperienza, che volesse veramente porre in modo radicale il problema del proprio dato originario, dovrebbe allora prendere necessariamente le mosse, al di qua di questa «espressione prima», dall'esperienza «per cosí dire ancora muta», dovrebbe cioè necessariamente chiedere: esiste un'esperienza muta, esiste un'*in-fanzia* dell'esperienza? E, se esiste, qual è il suo rapporto col linguaggio?